



## Syria

Archéologie, art et histoire

90 | 2013

Dossier : Recherches actuelles sur l'occupation des périphéries désertiques de la Jordanie aux périodes protohistoriques

---

Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Danny PRAET (éd.), Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont. *Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 nov. 2006 (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes 45)*

Michael Blömer

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/syria/1998>

DOI : 10.4000/syria.1998

ISSN : 2076-8435

### Éditeur

IFPO - Institut français du Proche-Orient

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2013

Pagination : 504-508

ISBN : 9782351593905

ISSN : 0039-7946

### Référence électronique

Michael Blömer, « Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Danny PRAET (éd.), Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont. *Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 nov. 2006 (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes 45)* », *Syria* [En ligne], 90 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 22 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/syria/1998> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/syria.1998>

---

© Presses IFPO

décret, qui a permis à F. Kayzer de proposer une reconstitution hypothétique du texte grec. Cette reconstitution est proposée en fac-similé sur la pl. 111 du vol. II et commentée ligne à ligne dans les p. 421 à 429 du vol. I. Il va de soi que certaines de ces restitutions feront l'objet de contestations, notamment lorsqu'elles conduisent à resserrer très fortement les lettres (ainsi au début des lignes 6 à 18, ou à la fin des lignes 23-24). Mais il faut d'abord se féliciter de disposer ainsi d'une matière à réflexion qui ne manquera pas de passionner tous les épigraphistes du monde lagide.

On suivra volontiers F. Kayzer dans l'essentiel de ses commentaires, notamment celui qui demande d'exclure désormais des motifs de la *sedition domestica* de 245 la famine évoquée dans le décret de Canope, puisque le décret de 243 n'en parle pas. Retenons aussi la date, le 13 Gorpiaios qui est le 12 Phaôphi, c'est-à-dire le 3 décembre, à l'occasion de « la fête du roi et des Théadelphies ». Rappelons que le décret de Canope, « *en vertu du décret écrit précédemment* », réitérait l'obligation de célébrer trois jours de fête tous les mois : « *le 5, le 9 et le 25* », mais sans donner ses raisons pour la date du 9, alors que les deux dates du 5 et du 25 se voyaient rapportées à la « naissance » (*genethlia*) et à la « réception (*paralepsis*) de la royauté » de Ptolémée III. W. Dittenberger avait supposé que le 9 correspondait à l'anniversaire de la reine Bérénice II, une intuition confirmée par le texte d'El-Khazindariya qui donne même la « date de naissance » de Bérénice, le 9 Audnaïos.

Concernant ces « anniversaires » royaux, F. Kayzer n'envisage pas les hypothèses formulées par L. Koenen, selon lesquelles ce

n'est pas la naissance biologique du roi qui serait fêtée lors de ses *genethlia*, mais son accession au pouvoir. Or si l'on prend en considération les arguments de Koenen, on appréciera aussi que l'anniversaire de Bérénice soit scrupuleusement signalé comme ayant eu lieu « 64 jours après » le 5 Dios. Cela veut-il seulement souligner la proximité, purement fortuite, des dates de naissance du roi et de la reine ? C'est possible, mais nous voyons mal l'utilité de compter ainsi l'intervalle entre deux anniversaires. Si, en revanche, les *genethlia* de Ptolémée correspondent bien à son accession, il doit logiquement en aller de même des *genethlia* de Bérénice et il devient alors essentiel de préciser « combien de temps après Ptolémée » Bérénice a accédé au trône. Nous pensons donc que le 9 Audnaïos fut le jour de l'« avènement de Bérénice », autrement dit celui de son mariage avec le fils de Ptolémée II (à cet égard nous ne croyons pas à l'hypothèse, fondée sur l'inscription d'Adoulis, d'un mariage antérieur à l'accession d'Evergète).

Ces quelques observations mises à part, on doit à nouveau remercier F. Kayzer de son travail sur un document qui ne manquera pas de focaliser l'intérêt des savants. De même, si l'on fait abstraction de la lourdeur de maniement de ces deux gros volumes et des difficultés à articuler le texte avec les figures, des pesanteurs qui tiennent à la nature même d'une documentation tout à la fois pléthorique et inadaptée aux standards actuels, et dont on ne saurait tenir pour responsables les auteurs eux-mêmes, la publication des *fouilles françaises d'Eléphantine* est désormais un acquis de la science et l'hommage enfin rendu au labeur des « grands anciens » qui la menèrent avec passion.

Jean-Yves CARREZ-MARATRAY

**Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Danny PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont. Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 nov. 2006 (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes 45), 19 x 25,5 cm, 464 p., Institut historique belge de Rome, Bruxelles/Rome, 2009, 464 p., fig. n/b, ISBN : 978-90-74461-71-9.***

Mit dem ersten Erscheinen seines epochalen Werks „Les religions orientales dans le paganisme romain“ im Jahr 1906 hat Franz Cumont eine

Debatte um Wesen und Gestalt „orientalischer“ Kulte im Römischen Reich ausgelöst, die auch heute noch anhält. Im vergangenen

Jahrzehnt wurde sie mit besonderer Intensität geführt, was sich in zahlreichen Publikationen niedergeschlagen hat. Unter diesen verdient der vorliegende Band besondere Beachtung. Hervorgegangen ist er aus einer 2006 in Rom abgehaltenen Konferenz anlässlich des 100. Jubiläums der Erstausgabe der „Religions orientales“. Dabei ist es wichtig zu wissen, dass diese Konferenz eine Reihe von insgesamt vier Tagungen zu „orientalischen“ Kulturen und römischer Religion in der Kaiserzeit abschloss, die in schneller Folge stattgefunden hatten und personell wie institutionell eng miteinander verbunden waren.<sup>1</sup> Der vorliegende Band ist in gewisser Weise ein Resümee des Gesamtprojekts und bündelt seine Ergebnisse. Gegliedert ist er in vier Sektionen. Die erste hat den Charakter einer erweiterten Einleitung, die hier versammelten Artikel haben programmatischen Charakter.

Zunächst richtet C. Bonnet den Blick auf Franz Cumont selbst (17–22). Als beste Kennerin seines Werkes und Wirkens ordnet sie die Entstehung der „Religions orientales“ in den zeitgeschichtlichen Kontext. Wie wenig exotisch sich die „orientalischen“ Kulte innerhalb der Religion des Römischen Reiches ausnahmen, zeigen W. Van Andringa und Fr. Van Haepelen in ihrem Beitrag zu Formen der Integration fremder Kulte in den Städten des Römischen Reiches (23–42). Sie betonen, wie sehr trotz individueller Eigenheiten weder Heiligtümer, Kultpraxis noch Kultpersonal aus dem bestehenden Rahmen fielen, und unterstreichen die vielfach gegebene individuelle Verflechtung der Kultteilnehmer mit anderen Kulturen der jeweiligen Städte.

Mit dem Phänomen der Ausbreitung von Kulturen und seinen Folgen befassen sich Chr. Auffarth, M.-Fr. Baslez und S. Ribichini in einem kumulativen Aufsatz (43–62). Auch sie betonen die starke Verflechtung aller Kulte in lokalen Kontexten und fordern, nicht einzelne Kulte separat zu untersuchen, sondern stets das komplexe Zusammenspiel einer Kultlandschaft

in den Blick zu nehmen. Wichtig ist die von Baslez geforderte stärkere Berücksichtigung von Netzwerken und Organisationsformen wie Vereinen, um zu verstehen, dass die „orientalischen Kulte“ kein exzentrisches Phänomen darstellen, sondern integraler Teil der römischen Gesellschaft waren. Auffarth skizziert dann erneut sein Konzept der *religio migrans* als eine mögliche Alternative zum Cumont'schen System. Insgesamt ist der Beitrag im Wesentlichen eine Zusammenschau von Ergebnissen der Tagung „Religioni in Contatto nel Mediterraneo Antico“.<sup>2</sup> Wenig benutzerfreundlich ist, dass häufig auf einzelne Vorträge aller vorangegangenen Tagungen verwiesen wird, ohne dass der Leser Hinweise auf deren Publikation bzw. geplante Publikation erhält.

L. Bricault und Fr. Prescendi schließlich befassen sich mit der Funktion von Bildern im Kultgeschehen und der Frage, wie man sie zum Verständnis von Kulturen nutzbar machen kann (63–79). Dies ist ein Aspekt von zentraler Bedeutung, da häufig vorwiegend archäologische Zeugnisse zur Verfügung stehen. Grundlage ist das Verständnis, dass die Kultbilder auf verschiedenen Ebenen Wesensmerkmale des Kultes verkörpern. Dabei betonen sie, dass es keine mitsich selbst identische Glaubenslehre gab, die man aus den Denkmälern extrahieren kann. Die Bilder seien polysemantisch, ihre konkrete Ausgestaltung und Ausdeutung werde vom kulturellen Milieu der Anhänger an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten jeweils neu bestimmt. Es folgen konkrete Beispiele aus der Ikonographie der Isis, des Iuppiter Dolichenus und des Mithras. Mit dem von Bricault und Prescendi präsentierten kontextorientierten ikonographischen Analyseverfahren, das auch in anderen Beiträgen des Bandes aufgegriffen wird, ist ein zukunftssträchtiger Weg für das bessere Verständnis antiker Kulte aufgezeigt.

1. « Les religions orientales : approches historiographiques », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 2006, 149–272; C. BONNET – J. RÜPKE – P. SCARPI (Hrsg.), *Religiones Orientales – Culti Misterici. Neue Perspektiven – Nouvelles Perspectives – Prospettive Nuove* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Stuttgart, 2006; C. BONNET – S. RIBICHINI – D. STEUERNAGEL (Hrsg.),

*Religioni in contatto nel mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su “Le religioni orientali nel mondo Greco e romano”*, *Mediterranea* 4, 2006.

2. BONNET – RIBICHINI – STEUERNAGEL 2006 a. O. (Anm. 1).

Den ersten Teil schließt A. Mastrocinque ab, der für eine Neujustierung des Begriffes Magie plädiert (81–87). Sie – christlicher Lesart entsprechend – mit jeder Art von (verbotenem) Zauber zu verbinden, entspreche weder antikem Verständnis noch Sprachgebrauch. Stattdessen sei sie konkret als religiöse Praxis persischen Ursprung verstanden worden, klar getrennt etwa von Schadenszaubern jeglicher Provenienz, die als *malae artes*, aber nie als *magia* bezeichnet worden seien. Auch ein Begriff wie ägyptische Magie sei unscharf, da er strenggenommen nur eine Vermengung ägyptischer und persischer Traditionen meinen könne, nicht genuin ägyptische Riten.

Die zweite Sektion beleuchtet kritisch das Konzept von „orientalischer Religion“ und seine Grundlagen. Dabei rückt auch die Person Cumonts wieder stärker in den Fokus. Zunächst blickt G. G. Stroumsa in einem sehr lehrreichen Beitrag zurück auf die Anfänge der Beschäftigung mit „orientalischen“ Kulte seit dem 16./17. Jh. (91–103). W. Burkert befasst sich mit Cumonts Bild vom antiken Orient, das auf Renan und die noch jungen Forschungen zu Sprachen, Kulte und materieller Kultur im Nahen Osten gründete (105–117). Dabei unterstreicht er das durchaus positive Bild Cumonts vom antiken Orient und die seiner Meinung nach fortschrittlichen „orientalischen Religionen“. Burkert weist dann aber vor allem auf die Inkonsistenzen in der Cumont'schen Wahrnehmung des antiken Orients hin, etwa seine fragwürdige geographische Einteilung, seine inkonsistente Auswahl von Kulte oder seine überraschende Missachtung wichtiger syrischer Gottheiten. Er betont schließlich, wie gering Cumonts Wissen über die Kulte des antiken Orients war, vor allem, wenn man es mit dem heutigen Kenntnisstand vergleicht, der inzwischen eine wesentlich differenzierte Betrachtung ermögliche.

J. Alvar glaubt, durch eine Engführung das Konzept der „orientalischen Religionen“ aufrechterhalten zu können (119–134). Er beschränkt den Kreis mit recht willkürlich scheinenden Argumenten auf Mithras, Isis sowie Kybele und Attis, deren Kulte er durch gemeinsame Charakteristika miteinander verbunden sieht.

Abschließend setzt sich P. Xella erneut mit dem viel diskutierten Begriff „Synkretismus“ auseinander (135–147). Seine Argumentation, dass Synkretismus als absolutes, reifiziertes Phänomen in der Vorstellungswelt der Antike keinen Platz habe, für die Beschreibung lokaler Transformationsprozesse aber sehr wohl ein nützliches Instrument und Analyskriterium sei, überzeugt auf ganzer Linie.

In der dritten Sektion sind konkrete Fallbeispiele der historischen, archäologischen und ikonographischen Forschung versammelt. Zunächst richtet T. Kaizer den Blick auf die Sakraltopographie von Dura und damit als einziger auf den antiken Orient selbst (153–172). Durch seine außergewöhnliche Erhaltungssituation eignet sich der Ort in besonderer Weise für eine Untersuchung des religiösen Lebens. Wie Kaizer zeigt, spiegelt die Kultlandschaft die kulturelle und ethnische Vielfalt der Bevölkerung mit jeweils eigenen Traditionen. Allerdings wird die angemessene Beurteilung der archäologischen und epigraphischen Zeugnisse vielfach durch falsche oder veraltete Thesen erschwert, was Kaizer sehr anschaulich aufzeigt und gleichzeitig eine Agenda für eine neue Herangehensweise entwickelt. Die Grundlage dafür bietet eine fundierte und unvoreingenommene Analyse des lokalen Befundes.

Wann der Isis-Kult in Rom offiziell anerkannt wurde, untersucht J. Scheid (173–186). Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Zeitpunkt der Errichtung des *Iseum Campense*. Konzis zeichnet er die Forschungsdiskussion nach und zeigt die Schwächen der jeweils vorgebrachten Argumente auf. Scheid selbst formuliert schließlich die These, dass der Bau des Tempels und die offizielle Anerkennung des Kultes nach einer langen Zeit immer wieder auflebender Repressionen auf Vespasian zurückzuführen sei. Er vermutet, der Kaiser habe zu Beginn der Auseinandersetzungen des Jahres 69 n. Chr. ein entsprechendes Gelübde ablegt.

Einen Überblick über die Serapis-Ikonographie auf Gemmen und Schmuck gibt R. Veymiers (187–214). Der Beitrag ist eine knappe Zusammenfassung seiner Dissertation. Die Ergebnisse stützten sich auf die Auswertung von deutlich über 1000 Objekten. Auf dieser breiten Grundlage gelingt es Veymiers, eine

differenziertere Typologie zu entwickeln, als es bislang möglich war, und schafft damit eine gute Grundlage für weiterführende Forschungen.

Mit dem Mithräum von Tienen in Belgien stellt M. Martens einen Grabungsbefund vor, der sehr deutlich den Nutzen der Feldarchäologie für ein besseres Verständnis antiker Kulte aufzeigt (215–232). Durch die sorgfältige Ausgrabung und Dokumentation war es in Tienen möglich, konkrete Einblicke in die Kultpraxis zu erzielen. Besonders eindrucksvoll sind die Ergebnisse der Untersuchung von Abfallgruben, die es erlauben, den Ablauf eines großen Kultfestes, wahrscheinlich anlässlich der Sommersonnenwende, präzise nachzuzeichnen.

Die Beziehung zwischen mithrischen Reliefs und den Darstellungen von Opferszenen in der römischen Bildsprache, vor allem in Staatsreliefs, untersucht V. Huet (233–256). Ihm geht es dabei nicht um die Entschlüsselung des Sinngehalts, sondern um Fragen von Funktion und Wirkung auf das intendierte Publikum. Er kommt zu dem Schluss, dass die mithrischen Reliefs einen grundsätzlich anderen Charakter haben, der sich aber erst in der Opposition zu den römischen Opferdarstellungen erschließe und diese damit gleichsam voraussetze.

Mit Sabazios rückt J.-M. Pailler eine Gottheit in den Vordergrund, die selten und unzureichend Beachtung gefunden hat (257–291). Das hängt nicht zuletzt mit der disparaten Materialgrundlage zusammen. Pailers umfangreicher Beitrag ist daher besonders begrüßenswert. Sein Weg ist die ikonographische Analyse der Zeugnisse, losgelöst von verfestigten Lehrmeinungen und mit Blick auf die individuellen Kontexte. Ob man den Schlussfolgerungen – etwa, dass der Sabazios-Kult im Westen des Reiches eine Neuschöpfung ohne jeden Bezug zum anatolischen Sabazios darstelle – stets zustimmen mag, sei dabei dahingestellt.

Ein Aspekt, der bei der Beschäftigung mit „orientalischen“ Kulturen im Römischen Reich ebenfalls selten behandelt wird, ist das punische Erbe, das, etwa auf Sardinien, bereits in vorrömischer Zeit zu einem Import ursprünglich orientalischer Gottheiten führte. Hier setzt G. Garbati mit seinem Artikel über eine Reihe großplastischer Bild-Darstellungen römischer Zeit auf Sardinien und ihren kultischen Kontext

an (293–308). Er vermutet, dass die neue Welle der Verehrung ägyptischer Kulte auf Sardinien auf ein Milieu getroffen sei, in dem sie in punischer Tradition zumindest noch rudimentär existierten, woraus sich dann neue Formen ergeben haben.

Der letzte Abschnitt des Buches versammelt recht unterschiedliche Beiträge. Y. Ustinova versucht, die verschiedenen Phasen des Austauschs zwischen Griechen, Skythen und Sarmaten an der Nordküste des Schwarzen Meeres von archaischer Zeit bis in die Kaiserzeit unter den Aspekten „Iranisierung“ und „Orientalisierung“ zu untersuchen (311–324). Danach richtet E. Muniz Grijalvo den Blick auf die Verehrung ägyptischer Kulte in Athen (325–341). Sie kommt zu dem Schluss, dass die gestiegene Popularität der Isis während der Kaiserzeit nicht mit einer allgemeinen Hinwendung zu „orientalischen“ Kulturen erklärt werden könne, sondern vor allem Folge von Änderungen in der Kultorganisation sei, die den Kult für die athenische Oberschicht attraktiver machte. Zudem spiele ihre Funktion als Heilgöttin lokal eine wichtige Rolle. Auch sie plädiert damit für die stärkere Berücksichtigung der lokalen Kontexte bei der Beurteilung von Kulturen und ihrer Entwicklung an einem bestimmten Ort.

Es folgen Aufsätze, die sich mit der Darstellung „orientalischer“ Kulturen in der antiken und spätantiken Literatur befassen. P. Fr. Beatrice untersucht die Bewertung orientalischer Kulturen in der verlorenen Schrift *Philosophia ex oraculis haurienda* des Porphyrius, wobei vor allem die Darstellung der jüdischen Religion im Zentrum steht (343–368). Er zeigt anhand der Analyse überlieferter Fragmente, dass Porphyrius dieser zwar wie den „orientalischen“ Kulturen eine gewisse Weisheit zubilligte, dabei aber vor allem betonte, dass diese nicht zur Erlösung der Seele geeignet sei. Insgesamt sei die Schrift jedoch durch ihre Polemik gegen das Christentum geprägt, wobei auch die Verunglimpfung ihrer jüdischen Wurzeln eine wichtige Rolle spiele. Daher sieht Beatrice die Schrift dezidiert als Teil des berühmten, ebenfalls verlorenen Werkes *Adversos Christianos*.

D. Praet zeigt, dass syrische Heiligtümer und Kulte im Wirken des Apollonius von Tyana, wie es von Philostrat überliefert wird, keine Rolle spielen



(369–385). Seine astral ausgerichtete Lehre habe keine Verbindung zu syrischen Kulturen. Deren von Cumont propagierte solare Ausrichtung finde keinen Niederschlag. Im Gegenteil seien die wenigen Verweise auf Kulte und Kultorte des römischen Orients negativ konnotiert. Dies ist überraschend und bezeichnend, auch weil Philostrate als seine Auftraggeberin Iulia Domna benennt, deren Affinität zu syrischen Kulturen hinlänglich bekannt ist.

Orientalische Heiligtümer und ihre Kulte finden mehrfach in christlichen Schriften der Spätantike Erwähnung. So auch in einer längeren und wenig beachteten Passage bei Pseudo-Melito, die J. Lightfoot analysiert (387–399). Ch. Cremonesi zeigt, wie die syrischen Säulenheiligen der frühbyzantinischen Zeit in der Forschung zu Exponenten einer unbändigen und extremen „orientalischen“ Religiosität in der Tradition „barbarischer“ Sitten der lokalen paganen Kulte stilisiert worden sind (401–412). A. Busine schließt die Sektion ab, indem er Firmius Maternus' Bild von „orientalischen“ Kulturen in seiner anti-paganen Schrift *De errore*, einer polemischen Antwort auf die Lehren des Porphyrius, untersucht (413–426). Obwohl die Schrift wenig Echo unter den Zeitgenossen hervorrief, prägte das von ihm entworfene Bild von der Gliederung paganer Kulte nach Landschaften ihre neuzeitliche Rezeption und auch Cumonts Verständnis.

Anstelle eines Schlusswortes steht ein Beitrag von R. Turcan, der die Fallstricke der Arbeit mit Schriftquellen illustriert (429–448). Er deutet die bekannten leontokephalen Statuen, deren Körper mit Tierkreiszeichen geschmückt sind, als Darstellungen der in den Rang des Löwen eingeweihten Mithras-Anhänger. Dies widerspricht der Darstellung bei Porphyrius und Pallas, deren Vertrauenswürdigkeit in diesem Punkt Turcan jedoch überzeugend widerlegen kann. Er endet mit dem Appell, alle Quellengattungen und Disziplinen gleich zu achten und miteinander zu verbinden.

Insgesamt besticht der Band durch das fast durchweg sehr hohe Niveau der Beiträge. Auch ist die Zusammenstellung nicht so disparat, wie man zunächst meinen könnte. Obwohl die Themenfelder weit gespannt sind, bilden das Ringen mit Cumont und der Versuch, die Forschung zu den „orientalischen“ Kulturen neu

zu orientieren, eine erkennbare Klammer. Das Gewicht, das der archäologischen Forschung beigemessen wird, ist in besonderer Weise anzuerkennen. Die Archäologie ist eben nicht nur in der Lage, Thesen durch „Fallbeispiele“ zu illustrieren, sondern vermag mit ihren spezifischen Methoden neue Erkenntnisse zu gewinnen – auch dann, wenn keine Schriftquellen zur Verfügung stehen.

Dass nicht alle relevanten Kulte adäquat in den Blick genommen werden konnten, versteht sich angesichts ihrer Vielzahl von selbst. Gleichwohl fällt auf, dass, wie im Werk Cumonts, prominente syrische Gottheiten wie Iuppiter Dolichenus, Dea Syria, oder Iuppiter Heliopolitanus nur beiläufig Beachtung finden. Überhaupt wird trotz der strikten Ablehnung des Cumont'schen Konzepts der von ihm gesteckte Rahmen selten verlassen. Dabei wäre es sicherlich gewinnbringend, den Horizont zu erweitern, indem man strukturell ähnliche Kulte, die nicht den Stempel „orientalisch“ tragen, etwa den Silvanus-Kult, einbezieht. Ebenfalls fällt auf, welche geringe Rolle der Nahe Osten selbst und seine Kultlandschaft in römischer Zeit spielt. Der Beitrag von Ted Kaizer zu Dura Europos wirkt geradezu exotisch, obwohl in der Einleitung explizit und mit Recht darauf hingewiesen wird, wie wichtig die Untersuchung lokaler Kulte im Orient für die richtige Einordnung der in den Westen transferierten Kulte ist. Daran schließt sich die für viele der „orientalischen“ Kulte wenig beachtete Frage an, was geschieht, wenn sie, im Westen transformiert, in den römischen Orient gelangen. Hier liegt sicherlich noch Potential für weitere Forschungen.

Diese Bemerkungen sind freilich nicht dazu gedacht, die formidable Leistung des Buches zu schmälern. Es sticht unter den übrigen Publikationen, die eine Neubewertung der „orientalischen“ Kulte anstreben, deutlich hervor. Die Dekonstruktion des Cumont'schen Modells ist hier auf konstruktive Weise gelungen, da das Aufzeigen neuer Perspektiven der Forschung im Fokus steht. Eine besondere Rolle nimmt dabei die kontextorientierte, interdisziplinäre Analyse von Kulturen auf lokaler Ebene ein. Gleichzeitig zeigt der Band nachdrücklich, dass die Kritik an Cumont weder seine Leistung schmälert, noch die Beschäftigung mit seinem Werk überflüssig macht.

Michael BLÖMER